

ヘーゲルのキリスト論 (I)

青 木 茂

はじめに

「キリスト論」(Christologie) ということばを、ここでは、ヘーゲルのキリスト理解といった意味で用いる。すなわちヘーゲルがイエス・キリストをどのように概念的にとらえたかを考えてみたい。それは神学的意味でのキリスト論ではなく、哲学者ヘーゲルのキリスト理解である。Christologie ということばもヘーゲルは用いていない。また「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神。哲学者の神や賢者の神にあらす」、と述べたパスカルの区別⁽¹⁾を敢えて無視して、哲学者ヘーゲルの神を問題として設定したい。なぜなら、その意図したところからみれば、ヘーゲルのキリスト論は、アブラハムの神、イサクの神……、すなわち信仰の対象として歴史的に実在した人格神と、哲学者や賢者の神、すなわち、なんらかの認識の対象としての普遍的な神との統一を、いいかえれば、信仰の神と理性の神との総合という境地を開拓することがその課題だったからである。さらに「哲学者の神」ということばでパスカルが普遍的客観的に妥当する抽象的概念としての神を考えていたとすれば、それは間違っているとわれわれは考えるからである。普遍的に妥当する客観的知の体系としての哲学は——それはすべての哲学者たちが求めた知の理想であることは認めるけれども——存在せず、歴史的に存在した哲学はすべて固有名詞をもった哲学である。「哲学者の神」とは歴史的には、つねに「アウグスティヌスの神、トマスの神、デカルトの神、スピノザの神、カントの神、…」だった

のである。

ヘーゲルとキリスト教との関わりは、青年時代から晩年にいたるまでのかれの哲学的思索のなかの中心的テーマの一つであり、その思索の深まりに相伴って展開されている。ヘーゲル自身もまた晩年（一八二六年、ヘーゲル五六才）「私はヘルター派の一人」〈(ein Lutheraner) である。哲学を通して全面的にルターの考え方に堅く立っている⁽³⁾〉と述べているように、キリスト教プロテスタンティズムは、かれ自身が信仰した歴史的に実在する〈実定宗教〉(Positive Religion) であり、同時に、その学問的研究は、かれ自身の生涯にわたる課題であった。そしてまたこの主題は、周知のように、ヘーゲル没後一五〇年という長い歴史のなかで、ヘーゲル解釈の中心問題の一つであった。青年ヘーゲル派やキルケゴールのヘーゲル批判にはじまり、最近のヘーゲル研究における肯定的な再評価⁽⁴⁾にいたるまで、その解釈をめぐる長い歴史的背景をもっている。ここでは『精神の現象学』⁽⁵⁾（一八〇七年）における「啓示宗教」に関する敘述を主なるテキストとし、「イエスの誕生」「死」「復活」という神学的テーマをヘーゲルの思弁哲学はどのように理解したかに焦点をあてて考察してみたい。そしてその序論という視点から『キリスト教の精神とその運命』とを取り上げたいと思う。(Nohl. 241 ff.)⁽⁶⁾

ところで青年時代（テュービンゲン大学卒業——二三才——よりベルン——二三才より二六才まで——、フランクフルト——二六才より三一才まで——）の家庭教師時代を経て、イエナ大学の私講師——三一才——になるまで）のヘーゲルのキリスト教に対する考え方は大きく二つに分けられる。

第一はイエスその人の教え（『イエスの生涯』一七九五年、ベルン時代）と、弟子たちが説いたイエスを「神の子」とするキリスト教、いいかえれば、歴史的に実在した〈実定宗教〉——『民族宗教とキリスト教』（一七九二年と九四年）、『実定宗教としてのキリスト教の性格』（一七九五年と九六年）——とを明確に区別し、イエスの教えをカント哲

学の立場に立つて解釈する視点である。ユダヤ教とはイエス自身がその枠内で宣教活動をした父祖なる宗教であるという歴史的事実は否定できないとしても、みずから説く神の国の福音の露骨な敵対者であったし、その改革運動を早期に挫折へと追い込んだ運命的な威力であった。このユダヤ教へのイエスの批判は、ヘーゲルからみれば、カント倫理学の立場から他律主義の倫理学へ加えられた弾劾と重なったのである。この倫理学からみちびかれた道德宗教、あるいは道德神学の見地がカントの『単なる理性の限界内における宗教』（一七九三年）である。そこから現実に存在する宗教を批判するのである。信仰の対象はあますところなく主体化され、実定的なものは抹消されなければならない。実定宗教、すなわちイエスの死後、「教団」(Gemeinde)として成立したキリスト教は、ヘーゲルにおいても、ソクラテスやギリシヤ共同体、つまり「人倫」(Sittlichkeit)の世界と比較して否定的に評価されるのである。

第二は、多くの研究者が一致して指摘するように、⁽⁷⁾このような立場のヘーゲル自身による批判的克服である。すなわち『キリスト教の精神とその運命』（一七九八年と一八〇〇年）においてカント的な道德的宗教の立場が越えられ「愛による運命との和解」(die Versöhnung mit dem Schicksal durch die Liebe) (Nohl. 283) が説かれるようになった立場である。

ヘーゲルのキリスト教理解は、いわゆる「護教論的」(apologetisch)ではないが、ヘーゲル哲学における「自己」(Selbst)についての「理論的告白」という形をとっているように思われる。そこにヘーゲルの直接的経験が定位置していると考えられるからである。自己に^{ゼルバスト}ロゴスが宿するという告白がヘーゲル哲学の原体験ではないであろうか。先述したパスカル流の「アブラハムの神、ヤコブの神……」と「哲学者の神」とは、ヘーゲルという固有名詞をもった哲学においてひとつの綜合点を獲得したのである。そこから『信仰と知』（一八〇二年）におけるカント、ヤコビ、フィヒテの哲学への批判が結実する。それはカントの理性宗教、ヤコビの信仰哲学、フィヒテの理想主義を離れて、

生命と愛とを説くキリスト教という宗教と結びついたヘーゲルの立場からの哲学的批判——それは直観と悟性、信仰と知との二元論という反省哲学への批判という形をとる——なのである。いわゆる『差異』の論文（『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』一八〇一年）や『人倫の体系』（一八〇二年）など、友人シェリングに近い立場に身を置きながら漸次その影響下を脱して、ヘーゲル独自の思索をきずきはじめる端緒がここからはじまるのである。それらはすべて『精神の現象学』へと凝縮してゆくのであって、『現象学』における概念形成の基礎、あるいはデイルタイが指摘しているように、⁽⁹⁾ヘーゲル哲学の世界観的基礎は、すでにフランクフルト時代に成立していたとみられよう。

ところで『精神の現象学』のなかでキリスト論を取り上げるばあい、このキリスト教の真理が『現象学』のなかでどのような位置に成り立っているかをあらかじめ述べておく必要がある。なぜなら『精神の現象学』は論理的・構造的にみれば、人間的意識が最も日常的、自然的な感覚や知覚からはじまって「実在的知」(reales Wissen)、すなわち真理へと形成(教養)されてゆく経験の記録であり、この意識のとする最高の形態が絶対知である。そしてこの絶対知は宗教的意識として現われるからである。同時に、この意識は社会と歴史のなかで継次的に実現されてゆく経験であるがゆえに、世界精神の歴史的発展という実態を背負うことになり、宗教は、具体的には実定宗教としての啓示宗教——キリスト教——としてその最高の在り様を示すのである。キリスト論の背景には宗教と哲学との関係についてのヘーゲルに固有の考え方があつた。それはキリスト教を以て啓示宗教とし、この宗教——絶対知の現象知、表象知——を説明することによってのみ「哲学は自らを説明する、自らを説明することによってのみ宗教を説明する」という⁽¹⁰⁾、その体系の円熟期の命題によって明確にされた立場である。この立場は哲学と宗教、知と信仰との対立や分裂を越えてその「和解」(Versöhnung)を可能にする。「和解」という概念に辿りつくまでのヘーゲル自身の精神の危機が青年時代のヘーゲルの思索を基本的に動機づけている。その思索の一つの頂点を象徴的に示す——後に近代世界の完成形

態として示されたヘーゲル哲学——命題が「愛による運命との和解」⁽¹¹⁾である。この命題についてさらに立ち入って考えなければならぬ。

第一章 キリスト教の精神とその運命

第一節 ユダヤ教の精神とその運命

一、アブラハムの精神 「ユダヤ人たちの真の始祖であるアブラハムとともにこの民族の歴史ははじまる。ということはアブラハムの精神が、彼の子孫のあらゆる運命を支配した統一性であり、魂だということである。この精神は、それがさまざまな力と闘うのに応じて、あるいはそれが暴力や誘惑に屈して、自分本来のものでない生き方を受け入れることによってみずからを汚したばあいに、それはさまざまな形態をとって現われる。つまり武器を取って戦ったり、あるいは強者のくびきを負うてゆくというように、さまざまな形をとって現われるのであるが、こういう形が運命と呼ばれるものである」(Nohl. 243)。

『キリスト教の精神とその運命』の敘述は冒頭において「ユダヤ教の精神とその運命」とを以上のように概観することから説きはじめられる。

アブラハムの精神から——それはまたアブラハムの信仰、ヘーゲルの解する「アブラハムの神」といいかえてもよいであろう——はじまるユダヤ民族の信仰と歴史を一貫した悲劇的運命に対して、ヘーゲルは、「それはただ嫌悪の情をひきおこすにすぎない」(Nohl. 260) とはなはだ素っ気ない結論をくだす。なぜか、「ユダヤ民族のこの大いなる悲劇はギリシヤ悲劇とは異なる。それは恐怖も同情も起こさせはしない。なぜなら、恐怖と同情とはへ美しい存

在者〉(ein Solönes Wesen) に必然的な蹉跌の運命からのみ生ずる」からである。それなのにユダヤ人の運命は少しも美しくない。むしろ醜悪である。〈アブラハムの精神〉としてヘーゲルが注目するのは「この美しいもの」からの完全な離反、家族、祖国、共同生活を築く愛の紐帯、さらに自然からの分離、断絶である。

「カルデアに生れたアブラハムは、すでに青年時代に父テラと共に祖国を捨て去ったのである(『創世記』一章三一)。いまやまた彼はメソポタミヤ平原において、その家族からさえもまったく身を振り切つて去ったのであるが(『創世記』一二章一、四)、それは全く誰にも頼らない独立不羈の男となり、みずから首長となるためであつて、侮辱を受けたり排斥されたりしたわけではなく、不当の仕打ちや残虐の後でもなお愛の欲求が残っていることを知らせる心の痛みを感じたわけでもない。……アブラハムがそれによつて一国民の父祖となつたそもその最初の行動は、共同生活と愛との絆、すなわち彼がこれまでそのなかで生きてきた人間や自然と結んできた関係の全体を引き裂いてしまふ一つの〈分離〉(Trennung) である。彼は自分の青年時代のこの美しい諸関係(『ヨシュア記』二四章二)を自分から突き離れたのである」(Nohl. 245 f.)。

アブラハムがその親族、祖国を捨て去つてまた親しい自然から離反していった精神こそ、彼がその後の生涯においてぶつかったもろもろの異邦人のただなかを通してアブラハムをみちびいた精神である、それは人間や自然に対してどこまでも自己をきびしく対立させ、無限に敵意ある対象としてこれを支配しようとする意志である。「アブラハムは彼の家畜の群を引き連れて、果しなき土地をここかしこさまよつた(『創世記』一二章二一)のであるが、彼には、この土地の一片さえ、耕作し美化することによつて、それになじみ、いつくしみ、自分の世界の部分として取り上げるなどということは考えもつかなかった」(Nohl. 246)。

世界に存在する一切の物は、自然も動物も人間も相互に心を通わせる美しい共感の相手ではなく、絶対に疎隔し永

遠に敵対しあう支配と隷属の対象である。けれどもこのような徹底した対立と疎隔された他者への支配理念は、人間にとっては本質的に実現不可能であり、永遠の敵対関係が残るだけである。ここにアブラハムの精神に対して、かれの根源的投企の幻想的实现という理想を、無限の彼方へと投影した絶対的超越神としての「アブラハムの神」が現われてくる。

この神は本質上「自然のなかにあるいかなるものとも関わりをもつはズがない」(Nohl. 247)、世界から隔絶した神である。アブラハムに代って世界を屈服させ、世界から彼が必要とするものを彼に与えてやり、他のものに対して彼を安全に守る「理想」(Ideal)である。「アブラハムが全世界に対して抱く侮蔑がこの〈神格〉(Gottheit)の根」(Nohl. a.a.O)なのである。この神への絶対的隷属に生きるかぎり、アブラハムは、その子イサクに対する愛や子孫のなかに生きようとする希望をもつことさえも、神への従順を妨げることにならないかどうかと不安に陥ったのである。後に『恐怖と戦慄』(Furcht und Zittern. 1843)のなかでキルケゴールが行ったアブラハム解釈、燔祭の犠牲としてイサクを捧げようとモリア山に向けて出発する「信仰の父」アブラハムの、苦悩と悲哀の追体験の美しくも傷ましい記述とは際立ってコントラストをなす解釈である。ヘーゲルによれば、かくしてアブラハムは、われとわが手でイサクを殺すだけの力がともかくも残されていることを僅かに実感することができて、ようやく、この不安を静めることができた程に、その実存は「主なる神」によって圧倒され蹂躪されていたのである。しかしキルケゴールはそこに倫理を越える宗教、哲学を越える信仰をみたのであり、たぐいなく美しく真実なアブラハム讃歌を「弁証法的抒情詩」として描くことができたのである。

「最愛のわが子を神の犠牲にささげる」という最高の逆説への解釈がキルケゴールとヘーゲルとを、あるいはパスカルとヘーゲルとを決定的に分つてであろう。いずれにしろアブラハムのモリア山への旅はこれらのことの象徴的表現

である。

アブラハムの精神によってみちびかれたユダヤ民族の悲劇をヘーゲルはマクベスの運命になぞらえる。「マクベスは自然そのものから逸脱して、^{フレイムト}へ異様なものゝなものの存在に身をゆだね、それを礼拝することによって人間性のすべての神聖なものを踏みにじり、殺戮し、自分の神々からも（なぜならそれらは単なる客体であり彼は奴隷であったから）ついに見捨てられ、自分自身の信仰にもつまづいて打ち碎かれなければならなかったのである」（Nohl. 260）。

二、疎外された自然 アブラハムの精神に顕著な特質はその自然、とくに生ける美しい自然からの徹底的な疎隔断絶である。むろん、自然との即自的統一、エデンの園の物語りが崩壊しなければならないのは人類史の普遍的運命である。むしろ樂園喪失につづく人類の野蛮状態から、さまざまの道を通して、破壊されてしまった自然との原初的結合状態へ戻ろうとする人類の健気な努力^{けなげ}がそれぞれの民族の歴史を形成する。しかし「ノアの洪水が人間の心に与えた印象は深い亀裂であり、その影響は自然に対する救いようのない不信とならざるを得なかった」（Nohl. 243f.）のがユダヤ民族の不幸な運命であった。ノアのあと「世の権力者となった最初の人」であり「主の前に力ある狩猟者となった」（『創世記』一〇章八、九）ニムロデは、力によって自然を制御し、「自らの逞しい腕を頼む匹夫の勇者」（Nohl. 245）であった。「敵意に満ちた威力に抗して身を守るのに、ノアはその威力と自分とを共に一層強力なものに従わせることによって行ない、ニムロデは自分でその威力を拘束することをもってした。両者とも敵と已むに已まれぬ和平を結んだが、そうすることによって敵意を恒久化したのである」（Nohl. 245）。

これとまったく対照的に描かれているのが自然と和解したギリシャ人の美しい生き方である。プロメテウスの子デウカリオンは、エピメテウスとパンドラとの娘ピュラを妻とした。洪水のあと二人はノアやニムロデとはまったく異

なる道をとったのである。それは自然と敵対しこれを何らかの仕方では支配の対象とするのではなく、〈和解する〉(ver-söhnen) 道をえらんだのである。「この夫婦は人間どもをふたたび世界との平和へ、自然へと招き寄せ、喜びと楽しみによって窮乏と敵意を忘れさせ、愛と平和を結び、美しい諸国民の始祖となり、そしてかれらの時代をして新しく誕生してその青春の美しさをいつまでも維持するような自然の母たらしめたのである」(Nohl. 245)。

沙漠を漂泊するユダヤ民族にとって此の地上に本当の故郷はない。永遠なるものは、自由な民ギリシヤ人にとっての共和国のように、現実世界のなかで生き生きと経験される共同体ではない。唯一なる神が世界に対して超越的であり、隔絶しておればおるほど、この隔絶された神の威力は、尾羽うち枯らした、浅ましくもみじめな民族の状態を反映している。そして無限の主体たる神は不可視でなければならなかった。神像などというものはかれらにとってまさしく石または木でしかなかった。ギリシヤ人が「愛の直観と美の享受のなかでそれを神格化する」(Nohl. 250)「アポロンやヴィーナスのなかに、おそらくは大理石や壊れやすい石をみることを忘れるに相違ない。それらの姿のなかに不滅なるものをみ、それらを眺めることに同時に永遠の青春の力と愛の感情にひたされる」(Nohl. 300) ことについては、ユダヤ人はその予感さえも持ち得なかったのである。

このような疎外された自然、それに対応する超越し隔絶した神という観念、まさしくユダヤ教の精神が、自然全体の巨大な非生命化と非靈魂化をおこなわせ、魔術からの世界の解放を近代ヨーロッパの自然科学的世界像にまで継承させたことは、ヨーロッパ精神史上の特筆すべき出来事である。⁽¹²⁾世界の創造者たる神が絶対的に超越的なばあいにも、神のない内在的な世界体系が非ギリシヤ的コスモス、あるいは人間的認識の〈対象〉として、そのあらゆる神秘的ヴェールをぬぐいとられて現われるからである。神と神の寵児であるユダヤ人以外のいかなる人間もあずかり得ない無限の統一の外部では、すべてのものは単なる生命なき物質であり無力な延長である。「ゴルゴンの首がそれを見

たものの一切を石に化するように」(Nohl. 248)、『ユダヤ教の精神』のまなざしを受けた自然は、その生命を奪われ、愛も権利もない素材、呪われたものに化するのである。

三、モーゼの精神 デカルト、パスカル、カントなど近世の哲学者たちの思想が、その自然論に関しては、前項で述べた『ユダヤ教の精神』からはじまる超越的神と疎外された自然観を継承するものであることは、繰りかえし述べるように、ヨーロッパの精神史上よく知られた事柄である。たとえば、M・シェーラーも次のように述べている。「自然に対するあらゆる異教的な〈一体感〉(Einsfühlung)の廃棄、したがって、自然を人間の支配と労働の独占的対象として格下げするユダヤ教的ならびにキリスト教的な根本傾向を強力に促進すること」⁽¹³⁾が、現代におけるプロテスタンティズムの批判すべき問題点の一つであると。

このようにして確立された精神と自然の二元論からはさまざまな問題が派生する。その最も重大なしかも最も初期の段階におけるその状況をわれわれはユダヤ人の精神のなかにみることができよう。いまや自然は敵となってしまうたのである。

敵となってしまった自然の暴力に対してユダヤ人が対抗しうるためにはどうしたらよいのか。彼らは近代の科学・技術の力を持ちあわせていない。してみれば、この自然を創造し支配する神を立て、この神によって〈選ばれた民〉として、神と排他的に合一することによって、神とおのれとの外にある一切の客体的自然に対抗するほかない。彼らがその神を信仰したのは、彼らが自然から〈まったく断絶しており〉(völlig entzweit)、「支配による自然との合一をみいだしたからである」(Nohl. 258. Anmerk.)。

ノアが破壊された世界の立て直しに用いた「理想的な存在者としての神」(Nohl. 244)は、もはや洪水が人間を滅

ばさないことを約束することと引き替えに、人間に律法を課したのである。おなじことはイスラエル民族をエジプト王パロの王政から解放したモーゼについてもいわれる。

「出エジプト」という旧約聖書のはじめを彩るユダヤ民族の解放運動と、それをみちびいたモーゼの輝かしいはたらきに対しても、ヘーゲルは、共和国の自由な民ギリシヤ人との対比を念頭において、きびしい仮借のない判定を下している。いわく「自由の身になる過程において最も奴隸的にふるまったこの民族が、エジプトを捨て去ったことを後悔し、ふたたび、そこへ帰ることを願ったのは『出エジプト記』一六章三「イスラエルの人々はモーゼとアロンに言った、へわれわれはエジプトの地で肉の鍋のかたわらに座し、飽きるほどにパンを食べていたときに、主の手にかかって死んでいたら良かった。あなたがたは、われわれをこの荒野にみちびきだして、全会衆を餓死させようとしている」）、その解放にさいして、彼らには自由の魂もなければ、自由への本然の欲求もなかったことを示すのであって、このことはなんら驚くにあたらない」(Nohl. 249)と。

エジプト脱出に際してモーゼがユダヤ人に対して為しえた唯一の仕事は、一七二〇年、マルセイユでペストが流行して市民が苦しんでいた最中に出没した悪名高き盗賊に比較されるように、エジプト人がイスラエル人たちに示した信頼に報いるのに、「窃盗をもってしたことだ」(『出エジプト記』一二章三五「そしてイスラエルの人びとはモーゼの言葉のようにして、エジプト人から銀の飾り、金の飾り、また衣服を請い求めた。主は民にエジプト人との情を得させ、彼らの請い求めたものを与えさせられた。こうして彼らはエジプト人のものを奪い取った」)、とヘーゲルは述べている。

捕囚の地エジプトからの脱出に成功し、約束の地カナンにみちびかれても、ユダヤ民族の実状は、「完全な(受動性) (Passivität) の状態、完全な醜惡そのものの状態」(Nohl. 258)にとどまらざるを得ない。ユダヤ民族に顕著

にみられるとヘーゲルが解するその悲しむべき精神とは「祖国なき民の〈受動性〉」であり、「自己的なものへの隷属である」。¹⁴⁾

シナイ山上でモーゼが神の十戒を受けたあと、さらに神はモーゼに次のように語る「あなたがたの神、主に仕えなければならぬ。そうすれば、わたしはあなたがたのパンと水を祝し、あなたがたのうちから病を除き去るであろう。あなたの国のうちには流産する女もなく、不妊の女もなく、わたしはあなたの日の数を満ち足らせるであろう」(『出エジプト記』二三章二五以下)と。さらに『出エジプト記』一六章一二、一七章六などの記述をふまえて、ヘーゲルは次のように解釈する。「このような例外的処遇、こういう予期された孤立的な安全は、無限の断絶、分離から必然的に結果する。このような賜物、エジプトでの奴隷生活からのこの解放、蜜と乳の流れる豊かな土地の占有、飲食と生殖行為との保証は、実は神が〈崇敬〉(Verehrung)を要求している証拠なのである。崇敬の名目がそうなら、崇敬の実質もそうである。前者は困窮の除去であり、後者は隷従である」(Nohl. 250)と。

かくしてユダヤ民族の解放をみちびいたモーゼは、必然的に、シナイ山上における神との契約にもとづいて、イスラエル民族に律法を与え、それによってユダヤ教の基礎を築く人にならなければならない。〈アブラハムの精神〉はモーゼの律法を通して民族の政治的、社会的体制にまで具体化したのである。

四、律法と命令 イスラエル民族をエジプトから解放したモーゼはまたその民族のための立法者となった。その意味するところは「民族をひとつの桎梏から解き放った者が別の桎梏を負わせたということではない」とヘーゲルは言う(Nohl. 250)。なぜなら「受動的な民族にしてしかも自分自らに律法を与えるなどということはひとつの矛盾であらう」からである。

立法全体の原理は「アブラハムの精神」から継承されたユダヤ民族の伝統である。それは「モーゼの精神」「モーゼの律法」を介して日常化した。つまり民族の生活を規定する制度や道德、習慣にまで血肉化したのである。

ところでユダヤ教の律法とカント的な「立法」(Gesetzgebung)とは、正義、法、義務、良心に関する「他律」(Heteronomie)と「自律」(Autonomie)という点において基本的・原理的に異なっている。にもかかわらず、そこに共通する思考の枠組は、精神と自然、理性と感性、当為と存在、義務と感情、規律と傾向性といった存在論より倫理学にいたる広汎な哲学的思惟様式を特徴づけている、分裂、対立、背反の図式である。

テュービンゲン大学の神学生時代よりヘーゲルは、すでにユダヤ教の宗教的觀念とヘイエスの宗教⁽¹⁵⁾とをカントの宗教論の観点に立つて明確に区別していたと言われる。それはユダヤ教的律法の他律主義に対する自律、良心に対する聖職者の支配とカント的な自由な道德的意識との区別である。けれどもこのカント的道德論、その根底にあるカント哲学そのものへの批判が、既述したように(本論三三頁)フランクフルト時代のヘーゲルの立場なのである。そこにはカント宗教論をふくめた「律法」という考え方そのものへの批判が明確な形をとってくる。「いまやヘーゲルは道德法則そのもののうちに、理性と感性、規律と傾向性、概念と生といった内的な対立を見いだしていた。律法と愛、刑罰の正義と運命の和解、これらのカテゴリーの区別こそ、ヘーゲルの歴史的天才において示された比類のない断片——(遺稿として未発表のままに残された『キリスト教の精神とその運命』——の礎をなしているものである⁽¹⁶⁾。ヘーゲルによれば、カント的な律法、義務意識、道德法則の定言的無条件的な客観性の主張——命^{カテゴリーツシュ}法^{インベラエイフ}——は、たとい自己律法であるにせよ越えられなければならない。

五、カント批判 カントの道德論ひいては宗教論に対するこの時代のヘーゲルの批判は次のような文章のなかに総

括されているとみてよいであろう。

「カントの実践理性は普遍性の能力、すなわち「特殊的なものを」排除する能力である。〔実践理性の〕動機は、〔道德法則に対する〕尊敬である。すなわちこの排除された特殊なものは怖れによって〔普遍的な道德法則へ〕屈服させられたのである。これはまた「人間の全体性のなかで」統一されているものを解体し排除することである。排除されたものは止揚されたものではなく、分離されたままで存続している。〔道德法則の〕命令はなるほど主体的であり、人間の定める法則ではあるけれども、人間のうちに現存している別の部分と矛盾する法則であり、「これらの部分を」支配する律法なのである。律法はただ命令するのみである。「人間が律法に対していだく」尊敬はかれを行為へとかり立てるけれども、その尊敬はこの行為が従うべき原理とは正反対のものである。というのは、原理は普遍的であるが、尊敬の感情はそうではない。尊敬の感情にとって命令はあくまでも「外から」与えられたものにすぎない」(Nohl. 388)。

カント自身に言わせれば、道德法則に対する尊敬は「〈道德性〉(Sittlichkeit) へと向かわせる動機ではなくして、主観的に動機とみなされた道德性そのものである」⁽¹⁷⁾。にもかかわらず、この尊敬という「道德的感情」すら——このことばそのものがカントの道德論からいえば形容矛盾であるが——人間の感覚的現存在と結びついていること、そのかぎりまた「きわめて〈受苦的に〉(pathologisch) に触発されている人間的自然に依存せざるを得ないことを意識している」⁽¹⁸⁾のである。

そもそも義務や命令は、それを発するものと受けるものとを支配・被支配の関係において、断絶し、隔離することを前提としている。

「義務よ！ 汝、崇高かつ偉大なる名よ、

汝は、……かえって服従を要求する」⁽¹⁹⁾

同一人格内においても断絶や隔離は自己分裂として現われる。道德的自由のもっとも力強い表現においてさえ、それは他とくらべていささかましな隷属ということにすぎないであろう。ヘーゲルは「律法はへ人間的自然の一断片」(ein Fragment der menschlichen Natur)である」(Nohl. 288)と述べているが、自然がはじめに統合しておいたものを分離しないままで保持するのが、人間の責務なのである。断片的律法を義務として立法化することは、この人間の責務に対する端的な叛逆ではないのか。のみならず、律法と律法、義務と義務との間には、それが断片的であり、それゆえに抽象的(生全体の具体的場面から抽き出された特殊なもの)であるがゆえに、相互に矛盾、衝突がおこる。理性に対立するものは「傾向性」(Neigung)であり、なるほどそこから悪が生れる。しかし人間の社会生活における悲劇的な葛藤は、単なる悪の発生とは異なる。真の悲劇や道德生活の困難は、断片的、部分的である律法や義務が、それらに対して人間が誠実であればある程、一人の人間の生活全体のなかで深刻な矛盾や対立を惹きおこすときに生れるのである。

カントにおいて道德的主体は抽象的に普遍的な道德的自我であって個性をもたないから、⁽³⁰⁾その都度個別的でありながら同時に全体的に生きざるを得ない人間の具体的な道德生活の真相をとらえることができないのである。律法はこのような意味で生きざるを得ない個々人の生に、単純な否定を、あるいは死を告知するだけである。「律法が最高のものであるかぎり、正義から脱れる道はないし、個体は普遍者に犠牲として捧げられなければならない。すなわち個体は殺されなければならない」(Nohl. 278)。あるいは実定的な法によってのみ生きる人間に固有の「非道德性」(Immoralität)がそこに露呈されているといってもよい。それはこういうことである。

先述した律法と律法、義務と義務との葛藤、対立といった状況は、それ自身特殊な、あるいは形式的にのみ普遍的

な律法や道徳法則にのみ固執する立場からすれば、理解することもできないし、そもそも問題としても自覚され得ない。このような律法の限界のかたにあるものへの、「無関心」(無差別)(Gleichgültigkeit)が「非道徳性」にほかならない(Nohl. 276)。それは義務に反する「背徳」(Untugend)ではないが、このような限界を越えることができないのであるから、この限界の彼方におかれた事情に関しては、「非道徳」といわなければならない。道徳的な「正」(Recht)、「不正」(Unrecht)という一義的な判断の対立を越えているがゆえに、確定的な結論を出すことはできないし、そもそもこのような状況への無関心に基づく〈正義派〉の主張の思いおよぶところではないからである。

以上のことは「理論認識」の領域において、理性の二律背反の主張——たとえば、〈世界は有限である〉〈世界は無限である〉——に対してカントの下した批判的解決が、確定的結論——世界は有限である、あるいは、世界は無限である——のいずれでもなく、「不定的」(indefinit)なものにとどまらなければならなかった事情に類似している。カントにおいて「制限的判断」が不定的な無限判断と呼ばれる理由は、この制限、すなわち限界の彼方におかれたものへの端的な「無関心」(Indifferenz)を示しているからである。

「理性の二律背反」という事実の発見がカントにおいて批判哲学の書かれた根本的動機であるとすれば、カントが、悟性認識や義務・律法の道徳の相互間に矛盾や衝突があることに対して〈無関心〉であったとは決して言えないであろう。だからこそカントはその定言命法を、一切の内容を抽象した純然たる形式として提唱したのである。けれどもこの問題を手がかりにして、悟性認識や義務の道徳、律法主義の立場を越えるということは、カント哲学の基本的枠組をコワスことなしには不可能である。その必然的な結果として、カントの道徳哲学や宗教論においては、義務や立法の抽象的、部分的な、あるいは内容を欠いた形式的普遍性——正義論——の彼岸に——むしろ〈彼岸〉に——といふべきかもしれない——、〈非道徳的〉とも呼ぶべき広大な人間生活の実相の場面が残されることになる。この場面こそユ

ダヤ教に対するイエスの宗教、カントの道徳論に対するヘーゲルの宗教論が鋳を入れなければならない「約束の地」だったのである。「カントは当時のヘーゲルの交友範囲で、しばしば、みずから約束の地に入らずに終った解放者モーゼに擬せられていた」といわれる。⁽²¹⁾

第二節 愛による運命との和解

一、イエスの登場 どのようにしてイエスの教えはユダヤ教の限界、律法主義の限界を越え、律法と律法の二律背反の彼方に人間が生きることのできる新しい場面を獲得したか。「イエスはユダヤ人の運命を構成するさまざまな要素の醗酵によって招来された最後の危機の少し前に登場した」(Nohl, 261)。イエスの出現はこのようにヘーゲルによって紹介される。

その状況は、マクベスの運命にも比せられる悲惨な、また嫌汚すべき民族の運命の、転換期に直面していた。ユダヤ王国の滅亡は紀元七〇年である。普通のユダヤ人は救世主^{メシヤ}の到来を希望するなかに慰めを求めていた。エッセネ派の人びとはある永遠なものなかに、すなわち、すべての私有財産を排除し、人びとをして生命ある一者たらしめる兄弟的団結や共同生活のなかに生きていた。また硬直した戒律を守ることによって救いの保証を得ようとするパリサイ派の人びとや、現世の多様な享樂に不安な意識を埋没させようとするサドカイ派の人びとがいたけれども、律法全体にわたって批判攻撃を加えるものはいなかったのである(Nohl, 386)。

このような状況のなかで、「神の国は近づけり、なんじら悔いあらためよ」(『マタイ伝』第四章一七)を第一声とするイエスの宣教活動が開始される。それは殆んど稲妻が天を横ぎるような一瞬の輝きともいうべき短かい期間であった。イエスの説いた宗教とは結局において何んであったのか。それはヘーゲルによれば愛である。あるいは愛の制

限を止揚し、愛を成就せしめるものとしての宗教である。この原理によって、ユダヤ人の民族体制の血肉にまで滲みこんでいた律法あるいは正義という原理は越えられなければならない。けれどもそれを越えたイエスを待ち受けていたものは何んであったか。それはイエスの死、十字架上の死である。イエスの登場を告げる文章につづいてヘーゲルは直ちに次のように書かなければならなかった。「イエスが止揚しようと試みたこういう敵対的關係は、ただへ勇敢さ」(Tapferkeit) によってこそはじめて克服され得るものであって、愛によって和解できるものではなかった。だから運命の全体を克服しようとする彼の崇高な試みもその民族のなかで挫折し、彼みずからその犠牲とならなければならなかった」(Nohl. 261) と。

勇敢さによってではなく愛によってこの運命を越えようとしたイエスの迎えた結末が十字架上の死である。運命すなわち「自分自身についての、しかし敵対するものとしての自分自身についての意識」が死を迎える。ヘーゲルにとってのイエス解釈とはこの死の解釈である。その死を「愛による運命との和解」として読みとることである。

二、山上の垂訓

ヘーゲルにとってのカントの二律背反や形式的な義務論は、イエスにとってのユダヤ教の精神、すなわち、自然と人間との対立離反、そして力による支配か、あるいは隷従として映ったというのが、ヘーゲルのイエス解釈の出発点となる。支配による自然との和合とは矛盾でしかない。そこには人間と自然、あるいは主體的なものと客體的なものととの対立が残り、両者の綜合をめざす宗教は「実定的」なものにとどまる。もともと主體的なものが一個の客体としてのみ出現するような信仰が実定的信仰だからである。「主體的となることのできない或る客體的なものについての諸表象を、生と行動の原理としてかかげる宗教は実定的宗教となづけられる」(Nohl. 374)。それゆえ「実定的なものに主体性を対立させ」、そのことによって、実定宗教から生れる「サーヴィス」(Dienst)の無関

心性や限界を抹殺しなければならない」(Nohl. 277)。信仰におけるこの主体性の回復あるいは生命の回復こそ「山上の垂訓」を解釈するヘーゲルの視点である。

山上の垂訓は、ヘーゲルによれば「律法を満しながら、しかも律法としては止揚してしまい、したがって律法に対する聴従よりも高く、かつ律法を不用にしてしまうものを掲げているのである」(Nohl. 266)といわれる。これは明らかに「わたしが律法や預言者を廃するためきた、と思っ^てはならない。廃するためではなく、成就するためにきたのである」(『マタイ伝』五章一七)の解釈である。

律法の成就とは律法に先立って、すでに在る全体としての生の回復である。「律法は生よりも後からきたものであり、生よりも低位にある」のだから、律法を律法として否定する、すなわち「律法の形相を取り去る」(Nohl. 266)のは「一つの存在^{ザイン}であり、生命の一樣態である」(Nohl. 266)ということになる。このことはまた、分離を前提とし、当為において自己を告知する「義務の命令」(Pflichtgebote)を越える、へより高いものへのなのである。部分、分離、抽象を前提とする律法に対して全体、結合、具体性の形をとって律法に先立つものは生命である。律法の形式性と抽象性を自然において実在せしめているのは生命なき無機的自然である。律法への批判が、同時に、一切の生命を自然から追放したカントのメカニカルな自然論への批判と重なる理由がここにある。

三、生命と愛

ドイツロマン主義全体に共通の時代的傾向を背景としてヘーゲルの思惟も生命そのものの把握をめざしている。立法に対しては生命を、命令に対しては自由を、専制に対しては共和制を主張する「疾風怒濤」と「ロマンティズム」の時代がヘーゲルの背後にある。シラーの『群盗』(一七八一年)のなかで芝居の主人公、盗賊隊長カールは次のように独白している、「法律とはなんだ、荒鷲のように飛び翔けようとするものを墮落の底へ誘いこ

んで蝸牛かたつむりのように匍はねるのだ。法律が大人物をつくったためしがないが、自由は巨人、傑物をはぐくむ。……ドイツの国は共和国となれ、ローマもスパルタもその前では尼寺同然の姿となれ」。

「ヘーゲルの哲学をその全体において定義し、その起源と基本的な直観とを言い現わそうとするならば、われわれの考えでは、それは人間の生命の思惟しゆいたらんとして、いるといわなければならないだろう。生命を思惟することがヘーゲルの仕事になる。へ純粹な生命についての意識は、人間とは何のであるかという意識(22)とつながるのである」ヘーゲルの思想的発展のなかでフランクフルト時代は個体的生命が最高の概念を形成していたといわれる。生命の概念がもつ批判的射程は、むしろユダヤ教の律法主義とカントの義務論に及んでいる。さらにこれらの根底にある二元論的枠組と比較したばあい「生命をとらえようとする思惟」の射程はきわめて長大なものとなることが予想されよう。

律法に対するものが命令であったように、生命をその全体においてとらえるものは愛である。愛は、命令による支配と隷属の彼方にあり、その意味で自由である、愛に恐怖はない。愛においてのみ生命は「客体」と一体である。ユダヤ教の精神にとって「神あり」と告白する信仰の第一命題は、「アブラハムの神」において代表されるように、奴隸的畏怖を以て隷従すべき命令であった。生命と愛についての讃歌がユダヤ教の律法主義——カントの義務論の道徳——とまともにぶつかって火をふいたのが、イエスの「山上の垂訓」に対するヘーゲルの釈義であった。

「すべてのものに優すぐって神を愛し、自分を愛するように汝の隣人を愛せよ」というイエスの命令をカントが「愛を命じた律法に対する尊敬を要求するひとつの命令とみなしたとき」、カントは「甚だしく誤っていた」(sehr unrecht)のである (Nohl. 267)。なぜか。概念と現実との対立のうちに成りたつ義務の命令と、生命あるものを言現わすのにまったくふさわしくない仕方とを混同しているからである。生命という具体的にして個体的な全体と結びついている愛において、あらゆる義務観念は消失してしまう。

しかるにイエスは神への愛と隣人への愛を命ずる。まさしくイエスは「一種のパラドックスをもってへ山上の垂訓」を始めるのである」(Nohl. 267)。それはイエスが「靈感を受けて」、ひとつの異なった法と光、異なった生命の領域——世に対するこの領域の関係は、ただ世から憎まれ迫害される関係でしかあり得ない——を告知する叫びなのである。

「人間をその全体性において回復しようとする人物〔イエス〕は、人間の引き裂かれた状態に、或るかたくななる自惚れを加えるにすぎないような道を選ぶことはできなかった。律法の問題において行動することは、イエスにとってはへもろもろの傾向性」(Neigungen) に逆いながら、義務への尊敬に基づいて行動するということを意味するはずはなかった」(Nohl. 266)。この文章はイエスの生き方に託したヘーゲルのカント批判であり、「イエスの宗教」をユダヤ人の精神から際立てる生命と愛との宣言である。律法と傾向性との合一である。この合一が和解にほかならない。

四、愛による和解 律法が愛をとおして生命と結びついたとき、義務と感性、当為と存在との二元論は止揚される。

律法と傾向性は一致し、心の欲するところと掟とは一致し、掟はその形式をうしなう。掟は成就されるのである。命令とその服従、支配と被支配、義務とその強制、掟に対する尊敬といったものは影をひそめる。「人間からかけ離れた主の律法への完全な隷従に、イエスが対立させたのは、自分自身の掟の下における部分的な隷従、つまりカント的な徳の〈自己強制〉(Selbstzwang) ではなくして、支配も服従もない徳であり、愛の様態である」(Nohl. 293)。

「道徳的志操」(moralische Gesinnung) が普遍者であることも、傾向性が特殊者であることも、ともに廃棄され、この一致が「生命」として、異なったものの関係としての「愛」と「存在」とが出現するのである。このばあい存在とは「概念あるいは律法として表現されたときには、必然的に律法すなわち自己自身にひとしくなり、また現実

的なものとしても、心の欲するところ(傾向性)、つまり概念に対立するものとしても、同じように自分自身に、すなわち傾向性にひとしいものとなるのである」(Nohl. 268)。

後に「弁証法」の形をとって論理化されてゆく矛盾の統一という考え方が、その主観的側面に関してこの「存在」の規定のなかに最もよく現われている。なぜならこの規定はローゼンクランツが定式化したように「ヘーゲルは愛の運動のなかに弁証法的なもの、すなわち自己より出でて自己以外の他者にうつり、他者のうちにあつて自己のもとにとどまり、かくして自己のうちに還るといふ弁証法的なものをみいだしていたからである」⁽²³⁾。また、ここには(Nohl. 268)‘掟の「成就」(εὐχρησμός)といふ新約聖書のことばと、ヴォルフ哲学の「可能性の補足」(complementum possibilitatis)といふ概念とが重り合つて、「止揚」(Aufheben)といふ弁証法のキー・ワードが生れる場面が非常によく映し出されている。かくして道徳性は律法の止揚であり、愛は道徳性の止揚である。愛の成就がイエスの宗教性である(Nohl. 302)。それは達成すべき努力の目標ではなく、現前している充実の経験である。ここには成就の「階統秩序の図式化」⁽²⁵⁾とも呼ばれるものが次のようにまとめられている。

「道徳性は意識されるものごとの範囲内で支配を止揚する。愛は道徳性の諸領域の制限を止揚する。しかし愛そのものはまだ不完全な性質のもので、幸福でもあり不幸でもありうる。幸福な愛の瞬間には、客体性の介入する余地はない。しかし反省がおこるやいなや、それは愛を止揚し、ふたたび客体性を回復し、それとともにふたたび制限の領域が始まる。こうして宗教的なものは愛の成就(反省と愛とが合一され、両者が結びついて考えられたもの)なのである」(Nohl. 302, 389)。

ヘーゲルは「自分自身をふたたび見いだすところの生命の感情が愛である」(Nohl. 283)という。和解とはこの愛のひとつの様態である。それは律法に反した行為をしないばかりではなく、まったくこの律法を不用にする。

たとえば「殺すなかれ」といった命令に対してもそれを越える「一そう高い精神」(höher Genius)として対立する。和解のなかで、律法はその形式を失い、少数の個人の間であらうけれども「生き生きとした関係のゆたかさをとおして真に無限の収獲」(Nohl. 269)を得るのである。それゆえ、祭壇に供え物をささげようとするばあい、兄弟が自分に対して何か恨みをいだいていることを、そこで思い出したら、その供物を祭壇の前に残しておき、まず行ってその兄弟とへ和解し(εὐφραίνω)、それから帰ってきて、供え物をささげることを行ない(『マタイ伝』五章二三、四)とイエスはすすめるのである。「祭壇の前で不和を自覚する愛は、供え物をそこに残して兄弟とへ和解し(sich versöhnen)」、そしてはじめて純一な心をもって唯一の神の前にでる。愛は裁判官に権利を割り当ててもらうのではなく、およそ権利といったものをまったく顧慮することなしに和解するのである」(Nohl. 270)。

それゆえ愛による和解は、権利・義務・公平などの一般的社会的正義の原理を越えたところに成り立つ。逆に正義においては和解ということ、あるいは生命への復帰ということは問題にもならない。「眼には眼を、歯には歯を」(Nohl. 271)という犯罪に対する刑罰の適正さ、報復と罪との「平等性」(Gleichheit)こそが、あらゆる「正義の神聖な原理」(heiliges Prinzip aller Gerechtigkeit) (Nohl. 271)であって、それは生命ではないからである。犯罪と罰との共通な性格や連関は生命ではなく、単に平等にすぎない(Nohl. 288)。律法の前では犯罪者は犯罪者以外の何もでもなく、それは人間本性の全体からみれば部分であり、断片である。だからこそそこに律法に照らして普遍的な抽象的な刑罰が成り立つ。この刑罰には個人的な憎悪ばかりではなく、義務や命令の侵犯に対する「公正廉直」(Rechtsschaffenheit)の怒りがあるが(Nohl. 287)、現実的な和解には到達しない。〈公正廉道〉は想像力を欠いた単に「主体的な宗教」である。ヘーゲルはこのことばを、真の宗教、つまり「神性を自由に崇拜すること」と対比させた断片に書きとめている(Nohl. 368)。デイルタイはこの点を解説して「ヘーゲルは、犯罪者が侵害された律法に対立

している状態を完全に熟知しようとする。そこで生起したものは何であるか、律法は、対立の思惟された統一としての生命の外にある」⁽²⁶⁾と述べている。律法はその断片性、形式性のゆえに没生命的であり、生命を破壊するものとなる。けれどもその反生命的、没生命的対立は、運命においてその極限に達する、その対立は——運命とは敵対的なものとして自己自身を意識する意識であるがゆえに（前掲四八頁）——、没生命や反生命ではなく端的に〈死〉なのである。

五、運命との和解——美しき魂—— 「運命とは他人の所行によって生ずるように思われる。しかし他人の所行は単なる機縁にすぎない。運命を惹きおこすものは、その受けとめ方、反応の仕方である」(Nohl. 284)。運命が、運命に対するわれわれの「反応の仕方」(Art der Reaktion) によってその実相を変えるものであるとするなら、イエスはその十字架上の運命に対してどのように振舞ったのであろうか。このような設問を介してヘーゲルはイエスの「死の意味」にアプローチしてゆくように思われる。そのばあいヘーゲルはまったく矛盾する二つの記述をしているように思う。

第一は、〈運命〉という多義的な人生論用語がもつ通俗的なふくみ、つまり自分を越えた或る勢力に対して、それにまったく受動的に〈耐える〉(dulden) ほかないあの無力感と死の影がたえずイエスにつきまといっていることである。むしろ運命への恐怖は、罰への恐怖（律法を犯したことへの報い）とは異なった感情である。罰への恐怖は己とまったく異質なものへの恐怖であるが、運命への恐怖は「分離」(Trennung) (Nohl. 281) に対する恐怖である。それゆえ運命のきびしさは、それが最も崇高な負目 (Schuld) 、「つまり犯罪を伴わない負い目によっても惹きおこされるものであるから、それだけに一そう恐るべき姿で現われるときには、運命は刑罰よりも無限に苛酷であり、「最も非道な不義」(schreiendste Ungerechtigkeit) (Nohl. 283) へと移行してゆく。

にもかかわらず、彼はこの負目に忍耐によって対処するだけであって己れの権利のために争うことをしない。彼の運命は彼が「意志を欠いていること」(Willenslosigkeit) (Nohl. 284) のなかにあるといわれる。

第二にヘーゲルは、勇敢さが苦痛をひたすらに耐えしのぶ忍従よりも偉大であるともいう (Nohl. 284)。なぜなら勇敢さは、よしんば敗北したとしても、敗北の可能性を彼はあらかじめ認識していたがゆえに、意識的に負い目を引き受けたからである。ここには決して「意志の喪失」は認められないであろう。しかしながら勇敢なるものといえども権利と力の領域に入りこんだのであるから、「勇敢の受ける苦しみ」(das Leiden der Tapferkeit) もまた当然の運命である」(Nohl. 284) といわれる。力と力とを對抗させた時、みづから加害者として生を傷つけ、そのことによって運命の反撥をまぬがれることはできない。運命において反撥してくるものは生命それ自身だからである。

いずれにせよ以上のようなきびしい運命への和解とは「屈服」(Unterwerfung) でも、主に対する奴隷の恐怖でもない。むしろ「運命のなかで人間は自己自身の生命を認識する。そして運命に「嘆願」(Flehen) するとしたら、それは主に対する奴隷の嘆願ではなく、自分自身への復帰と接近をこそ願うであろう。「人間がそこで失われたものを感じる運命は、失われた生命への憧憬を喚起する」(Nohl. 282) からである。失われた生命、破壊された生の感情が却って失われたものへの憧憬に転化する。

意志を喪失してひたすら耐えしのぶほかない在り様と、勇敢に戦うことからうまれる受難という在り様と、まったく対立する運命の受けとめ方は、そこに失われた生命への憧れを惹き起し、「在るところのものに成る」自己への復帰と接近とを感じとることによって、まったく新しい相貌を帯びてくる。美しい魂の誕生である。

愛による運命の和解は「失われた生命」―死―と、それへの憧れを通じて美しい魂を生みだす。ここでは生と死、愛、運命、和解といったイエスの生涯を語るヘーゲルのキー・ワードが美魂を中心に組み立てられているように思わ

れる。なぜなら「過去をへゆるすこと」(Verzeihung)と他者と和解しようとする意志とを、イエスは明確に自己の敵意ある運命を止揚する条件としたからであり、かくして「一つの敵対的なものとして自己自身を意識する」運命は、のり越えられなければならないからである。敵対するものも、掟ではなくして「生」と感じられるからこそ、運命との和解は可能となる。

美しい魂はみずからの意志で、不幸な運命とそこから生れた苦痛を我が身にひき受けるけれども、それは能動的なニヒリズムの果に、誇り高く「運命愛」をとく超人の仰々しさは少しもない。権利を放棄し斗争を克服した最高の自由として、不幸な運命とそこから生れた苦痛とを静かに身に受けようとするのである。それは含羞草はにかみそう(Schampflanze)に喩えられる。

「生は彼に対して不誠実となったが、彼が生に対して不誠実になったわけではない。彼は生を避けはしたが、生を傷つけたわけではない。彼は不在の友として生に憧れることはあっても、生が敵として彼を迫害することはできない。そして彼はどの面からみても傷つき得ない。あたかも含羞草はにかみそうのように、触れられればいつも自分のなかに引きこもる。生を敵に廻す前に、運命を自分に向かって怒り立たせる前に、彼は生命から逃げてしまう」(Nohl. 286)。「あなたを訴えて」あなたの下着を取ろうとするものには、上着をも与えよ」(『マタイ伝』五章四〇)。「もし一方の手が罪を犯させるならば、それを切って捨てよ」(『マタイ伝』五章三〇)。

勇敢と忍従という運命に対する対照的な、にもかかわらず、それぞれに真実な態度は、魂の美しさにおいて合一する。というのは勇敢さからは生命が残るが対立は消える、忍従からは権利の喪失が残るが苦痛は消えるからである。そして苦痛のない権利が止揚される。つまり権利の喪失と斗争とを、生き生きとして自由に越える態度が出現するからである。

美しい魂は人間をこのような最高の自由の可能性へといざなう。自己を維持するために、一切を放棄することである。だからイエスは友人に対してその父や母やすべてを捨て去ることを要求したのであり、「自らの生命を愛するものはそれを失い、この世で自分の生命を憎むものは、それを保って永遠の命を得るであろう」(『ヨハネ伝』一二章二五)、と語ることができたのである。

そこにヘーゲルは「イエスの宗教」あるいはイエスの信仰をみる、つまりイエスによって抱かれた父なる神に対する絶対的意識の様式をみているのである。かくしてイエスは民衆に向って大胆に語る、「汝の罪ゆるされたり」と。

『精神の現象学』におけるヘーゲルのキリスト論をテーマとする論文の序章として『キリスト教の精神とその運命』のなかのイエス論、とくに「愛による運命との和解」をテキストに副って敘述してきた。イエスの宗教論までで、そのキリスト論へは展開することができなかった。イエスの死後イエスの宗教はキリスト教として、すなわちイエスを神の子キリストとして告白する教団の歴史を形成してゆくことになる。イエスは宣教の担い手(主体)ではなく、宣教される客体となる。それは使徒たちにとって、復活の経験抜きにしては語れないであろうし、ヘーゲルのイエス論よりキリスト論への転換もこの概念が中心になるであろう。これらの論旨の展開はいずれも続稿にゆだねる外ない。ただヘーゲルのキリスト教理解が、イエスの宗教とキリスト教とを明確に区別し「超越的なキリスト教の信仰の世界をへ教団の産物」(ein Erzeugnis der Gemeinde)としてとらえた最初の研究であったという、ディルタイの指摘をつけ加えておきたい。⁽²⁷⁾

(二九八四、一一、一)

注記

- (1) エーペリンクによれば「キリスト論」Christologie という語彙は「救済論」(Soteriologie)、「教会論」(Ekklesiologie)、「終末論」(Eschatologie) といったことばと同じように、一八世紀に作られた神学用語である。「キリスト論」にはそのばあい二つの解釈が可能になる。一方はメシア論といった一般的な使用に対応する「キリストイデー」にびつたりの信仰観についての教説であり、他方は、或る特定の歴史的人間に関する教説である。後者のばあいキリストは固有名詞として理解されるであらう、したがって「イエス論」(Jesulogie) とも言えるだろう。
- E. Ebeling: Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie. 1959. Wort und Glaube. Bd. I. S. 300. f. Anmerk. Tübingen. 1967.
- (2) B. Pascal: Pensées et Opuscules. par Brunschvicg. p. 142. Librairie Hachette. Paris. 1951.
- (3) クーダル・トールク (Tholuck) 宛の手紙 (一八二六年七月三日) 'Briefe von und an Hegel. hrsg. v. J. Hoffmeister. Bd. IV. S. 29. PhB. Bd. 238. Hamburg. 1960.
- (4) G. Rohrmoser: Subjektivität und Verdinglichung. Gerd Mohn. 1961.
W.-D. Marsch: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. München. 1965.
J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. München. 1965.
H. Küng: Menschwerdung Gottes. Herder. Freiburg. 1970.
Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen. 1982.
ロールモーゼル、モルトマン、マルシュのヘーゲル解釈に関しては次の論文を参照
佐藤敏夫「主観性と物化の分裂と和解——ヘーゲルと現代神学——」『思想』一九七〇年九月号、岩波書店。
James Jerkes: The christology of Hegel. New York. 1983.
- (5) G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. 1807. PhB. Bd. 114. hrsg v. J. Hoffmeister. 1952. Ph の略号を付して本文中カッコ内にその引用ページを示した。金子武蔵訳『精神の現象学』上、下巻(岩波書店 一九七二、七九年)を参照した。

- (9) Hegels theologische Jugendschriften. hrsg. v. Herman Nohl. Tübingen, 1907. Unveränderter Nachdruck. Frankfurt a. Main. 1966. Nohl. の略号を付して本文中カッコ内にその引用ページを示した。久野昭・中埜肇訳『ヘーゲル初期神学論集』I・II (以文社、一九七四年)、木村毅訳『キリスト教の精神とその運命』(現代思潮社、一九六九年)を参照した。
- (7) W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. S. 87. W. Diltheys Gesammelte Schriften. Bd. IV. Leipzig & Berlin. 1921. 久野・中埜前掲訳書II' 訳者解説、二七四頁
細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』三四二頁(未来社、一九七一年)。
- (8) W. Dilthey: a. a. O. S. 86.
- (9) W. Dilthey: ibid. S. 100.
- (10) G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. S. 37. Sämt. Werke. hrsg. v. H. Glockner. Bd. XV. Stuttgart. 1927 ~ 30.
- (11) K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. S. 44. Stuttgart. 1964⁵.
- (12) 拙著『科学と人間と信仰』二五頁以下(日本YMCA同盟出版、一九六六年)。
- (13) M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. S. 104. Ges. Werke. Bd. VII. hrsg. v. M. Frings. Berlin. 1973.
- (14) 細谷貞雄 前掲書 一七二頁以下
- (15) W. Dilthey: a. a. O. S. 87.
- (16) W. Dilthey: a. a. O. S. 87.
- (17) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. S. 84. Ges. Werke. Bd. V. hrsg. v. E. Cassirer. Berlin. 1922.
- (18) I. Kant: ibid. S. 97.
- (19) I. Kant: ibid. S. 95.
- (20) 拙著『個体論の崩壊と形成』五六頁以下(創文社、一九八三年)。
- (21) 細谷貞雄 前掲書 二〇三頁。
- (22) J・イポリット、宇津木・田口訳『マルクスとヘーゲル』四頁以下(法政大学出版局、一九七〇年)。

- (23) K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben. S. 46. (1844) Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1971.
- (24) 拙著 前掲書 一二九頁以下、「可能性の補足を存在の規定とする」(Nohl. 268) ヴォルフ合理主義への批判がカントの批判哲学形成の一つの歴史的動因となっている。
- (25) 細谷貞雄 前掲書 一六一、三四四頁。